

# 佛教「生命倫理學」研究： 以動物保護議題為核心

釋昭慧\*

## 壹、緒論

生命倫理學（bioethics），是倫理學（ethics）的一支。倫理學，可分為基礎倫理學（fundamental ethics）與應用倫理學（applied ethics）之兩大類；基礎倫理學可再分類為規範倫理學（normative ethics）與後設倫理學（metaethics，或譯「元倫理學」）。應用倫理學又可依其議題性質而作區分，一般有生命倫理學、環境倫理學、企業倫理學、專業倫理學等分類法。本文將以「動物保護」之議題為核心，探索佛教生命倫理學之理論基礎。

欲瞭解佛教對動物的態度，必須先掌握「護生」的觀念。此中三項準備工夫必不可少：一、掌握佛教倫理學之系統理

論。二、於經典文獻蒐尋直接或間接的「教證」。三、進修該諸動物學領域的專業知識，並瞭解各種動物處境之現況。

除了前述三點之外，如何運用佛教倫理學的系統理論，而作動物倫理相關論題之研究？本文之中，即是針對此一問題，而依以下五個脈絡，來作哲學進路的解析：

一、「生命」的定義與「人」的定位：佛法到底如何設定「生命」與「非生命」的範圍？又如何看待「人」與「非人」的生命？這都會影響到佛家對動物倫理爭議的看法。

二、學科的分類：「生命」的定義，影響到學科的分類。例如：動物倫理研究，到底是屬於「生命倫理學」或「環境倫理學」的範疇？學科分類，當然也會影

\* 作者為玄奘大學宗教學系教授兼應用倫理研究中心主任。

響到吾人對動物倫理定位之研判。

三、道德關懷之判準：定義了「生命」之後，緊接著要討論的是：佛法對生命施以道德關懷的判準何在？何以故？判準不同，就會導致道德關懷的對象（是否涵蓋動物）有所差異。

四、理論檢視：在倫理學的討論中，行為的對與錯，除了依前述「判準」以作判斷之外，也依各種系統理論以作檢視。由於所採用的理論不同，容或會出現相異乃至對立的答案。本文要依佛法來檢視一般倫理學的兩種系統理論：目的論與義務論，透過這樣的理解，吾人將更能辨明：依於佛法之系統理論，應當如何下手進行生命倫理諸般議題之研究？

五、實踐綱領：佛法不祇是一套理論，而且還有其「中道哲學」的工夫論。本文要說明的是：如何定義「中道」？如何將中道哲學運用在生命倫理議題之中，以作為遂行個人理念或推動公共政策的實踐綱領？

以上這些議題，在拙著《佛教規範倫理學》中，大都已有述及，本文擬在該書內容的基礎之上，作進一步的論述。依此可以得出佛家既重「平等」又重「差異」的一大對比，並進而探索：

一、佛家的「生命倫理」建立在「眾生平等」的基調上。但「平等」的定義與內涵為何？

二、時下作為俗世主流思想的「倫理相對主義」，強調的是「尊重多元」，同

樣主張「尊重多元」的緣起論，與它之間有無差別？

依此五點綱要與一項對論，本文分為以下六節（第二節至第七節）以論述之，並於最後一節（第八節）將本文的觀點，作一扼要的歸納。

## 貳、「生命」的定義與「人」的定位

如前所述：佛法到底如何設定「生命」與「非生命」的範圍？又如何看待「人」與「非人」的生命？這都必須從佛法的基本原理說起：

佛法之基本原理為「緣起」（梵 *pratitya-samutpada*；巴 *paticca-samuppada*）。緣起，或一般所稱因緣（*nidana*），在體系龐大而內容豐富的佛教教義中，是最為重要的關鍵字（*key word*），是最根源而核心的基本原理，也是佛法不共世間其他宗教的思想特色。釋迦牟尼佛（*Wakya-muni Buddha*）悟道而成佛的過程，即是以甚深智慧觀照人生，而印證了此一理則。（註一）

「緣起」的定義如下：

如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。

宇宙萬象，不論是人、事或物、景（佛法中統稱為「法」——梵 *dharma*；巴 *dhamma*），一切不脫「因緣和合」的法則。這樣的法則，不是佛陀「創造」出來的，但卻是佛陀在無師自悟的情況下，依智慧的洞察力而「印證」並教導出來的。所以說：

若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。（註二）

無論佛出不出世，萬法都循著這樣的法則而生滅運行；恆常如此，故稱「法住」，普遍如此，故稱「法界」。但在此緣起法則下，一切現象（諸行）依因待緣而生滅，故無永恆不變之「常」性；依因待緣而存在，故無獨立主宰之「我」性。

「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」，這原是諸現象生滅之通則，生物、非生物、動物、植物都不例外。但佛陀於「此故彼」的說明之後，緊接著分析的，則是生命依緣起法則所面對的「苦集」與「苦滅」——針對有情，敘述其流轉生死且如環無端的十二緣起，及其證得解脫（涅槃寂靜）的修持要領。（註三）

在依「緣起」法則生滅於世界舞台上的「諸行」之中，顯然佛法特別垂注於「有情」（梵 *sattva*），亦即知情意綜合體的生命。

進以言之，生命既為知情意之綜合體，又何以名之為「有情」而非「有智」、

「有意」呢？原來生命最強大的趨策力，正是情感。即使是人類的理智較為發達，意志較為堅強，但人類的理智與意志，往往還是以「為情感而效勞」的成份居多。這方面，經驗主義哲學家休謨（David Hume）的看法——「理性往往是情感的奴隸」，頗接近佛法對「有情」的觀察。

由於無生物並無生命現象，植物雖有生機，卻不如動物之有意識與感情，不似動物有苦樂的感知能力，所以佛法關切的重心，仍是以動物為主的「有情」，由「實然」而「應然」，依有情在生理、心理與心靈層面的實際需要，而提出讓生命「離苦得樂」的種種方法——或淺或深的「苦滅」之道。

依「緣起」法則而流轉世間的情有，不但有感知能力，而且本能地以自我為中心，在情感方面有熾烈的「我愛」，理智偏執而有牢固的「我見」，意志則永遠極度重視自己而流露「我慢」，由是而產生強烈的趨生畏死、趨樂避苦之本能。

順應生命追求快樂之本能，提供「滅苦之道」的佛法，自然會導出「護生」的答案。「護生」所護者，是一切有感知能力的有情，而不能局限在「人」。因此依佛法的理論脈絡，絕無「人類沙文主義」（Anthropocentrism）的存活空間。

至於「人」的定位，筆者曾於《佛教倫理學》一書中，援引印順導師的分析，指出人有「依食而住」、「自我感」與「愛欲」三種有情通性，又有「憶念勝、

梵行勝、勤勇勝」等不共諸有情的特性（亦即：知情意三方面的殊勝性）。但筆者也提及：人的「欲諍」與「見諍」都遠較其他物種的眾生來得激烈。亦即：人類大可不必以「萬物之靈」自居。（註四）

進以言之，在生命倫理議題的討論中，涉及「人」之定位，有兩點必須注意：

一、就報體而言，不可以有「選民」迷思——不要自恃「人」有前述三種特勝，而將人視為諸多物種中的「選民」，因為「人道」這扇大門，是公平地對所有生命開放的。知情意進化到某種程度，就容易入於人道之中；反之，知情意退化到某種程度，亦有可能重新墮入非人眾生的其他物種，乃至餓鬼、地獄道中。

二、就業行而言，不可以只關懷人類——人較諸其他非人眾生，確實有較高的道德自覺，但不應以此設限，只將人類認定為道德關懷的對象；反而應該據此認定，人無權像其他動物一樣，純任本能行事，而必須將自己視作具有道德自覺力的行為主體。易言之，人是「道德行動者」（moral agent），但動物包括在內的一切有情，卻應被納為「道德容受者」（moral patients）。

### 叁、學科的分類

對「生命」的定義與對「人」之地位的認知，自然會影響到學科的分類。例

如：動物倫理研究，這到底是屬於「生命倫理學」或「環境倫理學」的範疇？

一般「生命倫理學」的探索（或時下台灣教育界熱門的「生命教育」），多以「人類」為主，隱然具有人類中心主義（Anthropocentrism）的意識形態，主張人的道德地位高於其他事物。因此生命倫理學討論的「生命」課題，主要是在於「人類生命」，各種原則主義也依然是依人類的特質而量身打造（如：自律原則或知情同意原則，公正原則、不傷害原則）。至多是在觸及「動物實驗」的課題時，會討論到實驗動物的倫理地位，但也無法將生命倫理學中的各種原則，比照人類以用諸動物之上；至於實驗動物以外的動物（諸如：野生動物、經濟動物、同伴動物等），則一律歸諸「環境倫理學」。這明顯地是將「人」視作生命關懷的唯一物種。

但即使是生命科學研究者，都很難否認動物所具有的生命跡象。倘若將動物歸為「生命」，吾人又有何理由要把這些動物等同於植物與無生物，而僅當作人類所處環境的一部分呢？面對生命而有兩重標準，這顯然是無法自圓其說的。

再看「環境倫理學」吧！環境主義者即使是對野生動物的處境，給予較多的關切，也大都只是著眼於「生態平衡」的考量，而設定部分種類與數量，以作為保育對象。數量少了固然加強保育，數量多了也不排除加以殺戮，以求「合理減量」。

因此他們雖較關切野生動物，卻也大都主張「狩獵合法」，對狩獵過程的殘暴與被獵動物的痛苦，不置一詞。完全無視於「合理數量的設定與控管」很可能只是人類一廂情願的「生態神話」，是依附於環境主義中之整體論（holism）而陰魂不散的人類中心主義。

在環境主義的整體論邏輯中，為了生態整體之善，個體之善被犧牲，成了極具正當性的主張。此如薩戈夫（Mark Sagoff）之所主張：「動物解放與環境倫理，錯誤聯姻，快速離異」，因此，環境主義者不是動物解放者，動物解放者不是環境主義者。（註五）

於是，關懷環境倫理的人，無論是出自「人類中心主義」（Anthropocentrism，即「人類沙文主義」），而謀求人類對自然環境的「永續利用」，還是出自「生態中心主義」（ecocentrism），而將生態系的「永續發展」，置於道德關懷的價值優位，大都對於「生命中心主義」（Biocentric Ethics）（註六）抱持質疑的態度，並將經濟動物與同伴動物，排除在道德關懷的範圍之外。

如此一來，動物倫理之探究，成了「生命關懷」與「環境保護」夾縫中的麻煩製造者（trouble maker），動物陷於「生命關懷」與「環境保護」都「爹不疼、娘不愛」的尷尬處境。

退一步言，「生命倫理議題研究」依然無法完全迴避「動物道德地位」的爭

議，因為，生命科學大都運用動物來做相關實驗，這就觸及實驗動物的倫理爭議。依筆者與生命科學工作者交談的經驗，一般而言，他們不會像笛卡兒，粗暴地否認動物的覺知能力，也不直接否認動物是生命，他們證成其運用動物的合理性與正當性之理由，可歸納為如下三點：

第一、動物即使是生命，但植物還不是一樣有生命？保護動物人士面對植物，還不是予以無情「殺害」而利用之？（亦即：只要證明了對方也只不過是「五十步笑一百步」而已，就可以心安理得。）

第二、動物即使是生命，但牠們不像人類一樣具足理性，牠們沒有靈魂。

第三、動物即使是生命，但犧牲了少數生命，卻可以換來多數生命的福祉，有何不可？

有關第二與第三項理由，筆者將在下兩節作進一步的分析判斷，在此先說明第一項說詞的謬誤何在。曾有生命科學系所學生向筆者質疑道：

「動物即使有生命，但植物同樣也有生命，我們不應該厚此薄彼。植物的果實不是為了供應人食用而生產的，它只是為了自體繁殖而結子。因此我們吃一碗飯，就等於吃掉了數以千計的稻米寶寶。」（註七）筆者的回答是這樣的：

一、道德關懷出自感同身受的情懷。

就你素樸的情感而言，掰斷一片菜葉與掰斷一隻雞脖子，難道你的感受相同嗎？

二、既然你宣稱動物、植物都是生命，那以後是否可以改用植物來做實驗？同是生命的植物，應有足夠的生命特徵，足堪替代動物實驗吧！

這兩項答覆都是反詰之詞，可想而知，他們當然可以提出千般萬般的理由，反對將動物實驗改採植物實驗以為替代。但這就證明了他們以植物比況動物而籠統歸納為「生命」的荒謬與言不由衷。動物實驗的贊同者，意圖用「植物與動物同是生命」以為理由，來質疑保護動物人士（或素食者）是否偽善，殊不知他們反而因此而得尷尬地面對著「偽善」的指控。

一般而言，在「生命倫理學」的討論中，總是把動物倫理議題納在環境倫理學的範疇，而將「生命倫理學」中的「生命」設定為「人類生命」，將諸如不傷害原則、仁愛原則、自主原則（知情同意原則）、公正原則等生命倫理的道德原則，都設限在「人類」之中，排除了人類以外的動物之適用性。

然而依佛法觀點，此諸道德原則，理所當然也應適用於人類以外的動物。這就構成了彼此在學科分類上的歧見。筆者以為，這正是依佛法觀點來作「生命倫理議題研究」時，所應堅持的基本態度。以這樣的基本態度來進行研究，才不會在討論「人類福祉」之時，漠視了動物為許多「人類福祉」所付出的悲慘代價（特別是

血肉皮毛的市場供需、殘暴不仁的動物實驗、巧取豪奪的基改工程，以及異想天開的異種器官移植）。

#### 四、道德關懷之判準——神性、理性抑或感知能力？

定義了「生命」之後，緊接著要討論的是：佛法對生命的道德關懷，其判準何在？如前所述，生命科學研究者往往認定，動物即使是生命，但牠們也不像人類一般具足「位格」，牠們是沒有靈魂的。這使得他們做起任何動物實驗或動物解剖，都很心安理得，毫不內疚。

原來，西方有兩大主流文明，一是希羅文明，一是希伯來文明。前者（特別是希臘哲學）強調人所獨具的「理性」，後者則強調人所獨具的「神性」。無論是依於神性還是依於理性以作為判準，動物大都被排除在道德關懷之外。

若是將神性拿來作為判準，自然會認定：動物即使算是生命，也不像人類一樣具足「位格」，牠們並沒有「靈魂」。而人是唯一具有「神性」的生物，且被賦與管理動物的權責，因此利用動物並不違背神律。

若是將理性拿來作為判準，那麼動物就會依其「不具足理性」的緣故，而被排除在道德族群之外。亞里斯多德（Aristotle）的「完美論」，強調完美個體的價值優位，因此自然認為動物是為了增進人類福

社而存在的。笛卡兒 (Descartes) 的「懷疑論」，甚至主張動物只是沒有心靈與意識的機械。

康德 (Immanuel Kant) 雖將動物納入關懷，卻只視其具有令人培養慈心、促進社會和諧的工具價值 (instrumental value)，而非著眼於牠們本身生存需求的目的價值 (objective value)。康德只視具足理性的人類為目的自身 (ends in themselves)，動物則永遠只是人類達成目的的手段 (means)。因此，人類對於動物永遠只是間接的義務而已。(註八)

由於「神性」或「靈魂」之說，無法訴諸經驗，而只能訴諸信仰與想像，永遠是「信者恆信，不信者恆不信」的。「動物解放」哲學家彼得·辛格 (Peter Singer) 在 *Animal Liberation* (中譯《動物解放》) 第一章中，大部分篇幅都是以經驗事實與嚴密推理，來駁斥以「理性」為判準的種種說詞。他援引邊沁 (Jeremy Bentham) 的效益主義理論，而將「感受苦痛的能力」作為判準，主張一件行動所影響到的每個對象的利益，都應該受到平等的考慮。而不應衡量對方是人還是其它生物，或者它們有什麼能力。(註九)

## 五、檢視佛法中的「護生」原理

在倫理學的討論中，行為的「對」與

「錯」，往往會依各種理論的檢視方法而出現不同的答案。一般而言，此諸理論可分兩種系統，一為形式論 (formal theory)，一為目的論 (teleological theory)。其中目的論又可區分為利己主義 (egoism) 與效益主義 (utilitarianism)。而形式論中，最具代表性的是康德的義務論 (deontological theory)。不同的理論，會產生不同的動物倫理觀點，然則佛法的動物倫理，又是建立在什麼基礎之上的？以下依道德關懷之判準、道德根源、道德感個別差異等三方面，討論佛法中的「護生」原理。

一、有關道德關懷之判準問題：儒家的推己及人，佛家的自通之法，都同樣認為道德是源自內心，而不必假諸外在的神律。即使如此，道德律也未必藉諸「理性」，他者苦樂的「感知能力」所產生的道德感情，或許更符合吾人所經驗到的實相。

經驗主義哲學家休謨 (David Hume) 就不贊同道德律來自「理性」。他認為「理性」只是一種認知能力，其功能在於分辨真假，並作出事實判斷。理性並不足以左右意志，產生或阻止行動，它只負責作出事實判斷，所以是與道德或行動的善惡無關的。在道德的領域中，理性只是道德情感的奴隸，理性不提供行動的根據和原動力，只提供行動時所需要的相關事實之知識與手段方法的思慮。(註十)

因此湯姆·雷根 (Tom Regan) 雖採用義務論以證成動物權，卻毫不遲疑地延

用了效益主義者辛格所提出的「感知能力」（而非康德所提出的「理性」），作為道德關懷的判準。撇開「權利」所涉及的哲學爭議不談，最起碼這種改良式的義務論（其實談「感知能力」，就已綜合了部分效益主義的理論），與佛法觀點是不謀而合的。

以「感知能力」作為判準，在這方面，佛法觀點是較接近辛格的，因為「護生」來自易地而處，將心比心的感知能力，佛家名之為「自通之法」。如《雜阿含經》說：

何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生。如上說，……」（註十一）

「自通之法」，就是用自己的心情，揣度其他眾生的心情，而珍重他趨生畏死、趨樂避苦的天性。「自通之法」極類似儒者所說的「良知」，在倫理學上名之為「黃金律定理」（Golden Rule Theorem）。這原是不同的文化所共同遵奉的黃金律，但西方主流文化卻往往基於「神性」或「理性」的理由，而未將動物納為「自通之法」的關懷對象。

然而動物與人同樣具有「不喜被殺」等等喜怒哀樂的情緒與痛苦的覺受能力（亦即感知能力）。既然如此，則「自通之法」顯然無法排除對動物處境的同情共感。是故黃金律所涵蓋的對象，應以「感

知能力」作為判準，同情共感的關懷面，不應祇及於人類，而應擴大到所有有情（包括人以外的動物）。

因此，吾人若依佛法觀點，來作任何生命倫理議題的研究，必須依「感知能力」這項判準，來衡量該諸議題所涉及的對象（無論是動物、胚胎還是胎兒），理應獲得何等對待。

「己所不欲」所不可轉施的對象（或「己之所欲」所願意分享的對象），不僅止於「人」，且應擴大而涵括「人」以外的其他動物，亦即將道德關懷的底線擴而及於一切眾生（all living creatures），而且只能盡己所能以平等照顧每一生命的效益，卻不宜為了追求「最大化效益」，而傷害任何一個無辜第三者。

二、有關道德根源的問題：緣起論是一「實然」法則，它提醒吾人，任何一個有情，都是與無數因緣連結的「網絡」性存在體。生命不可能獨立存活，也不可能沒有適當因緣條件的支持之下，獲取自我滿足的快樂與舒適。因此，無論是為了自我滿足，還是為了感念（得以成就自我滿足之願望的）因緣，吾人都應顧念他者，而非只看到自己的需要。

這就說明了道德律（自通之法）的本質。依緣起論，良知並非最極根源的原理，亦無法證明其來自外在的天啟，而是主體與客體交融互會的產物，它可以依更根源的真理——緣起——以證成之。簡而言之，良知是道德主體相應於緣起事相



「相依相存」且「法性平等」之法則，而對同為有情之客體，所自然流露的同情共感。而緣起法的相依共存與法性平等，此二法則，被印順導師視為「慈悲的根本」。（註十二）

進以言之，依「緣起」法則以觀：存有的任一現象（有情包括在內），原都不是隔別孤立而可以單獨存在的，須要有「眾緣和合」以成就之。因此，因緣生法本身，就與其他的因緣生法，有著「相依相存」的複雜網絡。在這前提之下，因緣相互支援成就的生命體與生命體之間，如何可能不存在著隱微而暢通的管道呢？

吾人的九孔七竅，與外在環境無一瞬間不在互通狀態。吾人的表情、語言、行為，更與他者相互傳遞豐富的訊息。此所以生命雖有各別隔歷的形體，但形體與形體之間，卻並非「絕緣體」。同情共感的「自通之法」，即是本此而生。

三、有關道德感個別差異的問題：這依然可從「緣起論」以解明之。生命會依互通管道的暢通程度，而出現自通之法的個別差異，這就是人人雖都具足良知，但各人的道德感卻又往往懸殊的緣由。

當人愈是將「自我中心意識」減低，這種「互通」的管道，就愈是通暢。至親至愛之人的互通管道，較諸常人更為暢通，有時甚至可以讓人超越我愛的本能。例如：火場外的母親，可以奮不顧身撲回火場搶救親兒；但未必能對鄰家小兒做到這一地步。聖者則因其體悟「緣起無

我」，所以可不倚仗任何依「自我」為中心而輻射出「我所」之溝通管道，而對其它生命之苦樂，不問親疏地產生毫無藩籬的感知能力，並施與毫無差別的慈悲，是名「無緣大慈」。（註十三）

## 六、實踐綱領——中道哲學

佛法不祇是一套理論，而且由理論的「緣起中道」，可導引出實踐的「八正道中道」。這是一整套生命自處與相待的工夫論，也是遂行個人理念或推動公共政策的實踐綱領。筆者已於《佛教規範倫理學》中，以第六章一整章的篇幅，來敘述「中道」的實踐綱領。（註十四）假以時日，筆者亦將另行撰文，完整談述佛法的中道哲學。

本文但依《佛教規範倫理學》之內容，簡述「中道」的定義，並進以闡述：應當如何將中道哲學運用於生命倫理議題之研究？

中道，依「八正道」的內容以觀，一方面行為主體必須因其仁慈與智慧的涵養，而具足公正無私的態度，另一方面，對行為所施與的對象或所處置的事物，則必須有儘可能充分的情境考量，並且把握要點以作果敢抉擇。故筆者曾綜合經義，而為「中道」一詞，作了如下的定義：

「在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇」。

言「可見聞覺知」者，預留了感官、認知有其局限的伏筆。行為主體必須意會到：這些「可見聞覺知」的因緣，並不窮盡所有因緣，所以在作抉擇之時，不敢自詡所有的抉擇都是「絕對真理」，而只能謙遜地承認：這是目前為止「相對最好」的選擇。這種謙遜的態度，縱使不能保證其選擇之絕對正確，卻可減少固執己見而重覆犯錯的機會。

再者，緣起論的陶冶下，所產生的自通之法，乃至「緣起無我」的洞觀力，也有助於吾人在作倫理抉擇之時，將「自我利益」放在一邊，而為眾生利益以作「無私」的奉獻。

因此，在理論層面，「護生」精神所開展出來的種種原則（如公正原則、不傷害原則、仁愛原則等），讓佛法的生命倫理傾向於原則主義。但是落實在行動中，就無法不配合情境，而依中道的主張，傾向於有限度的「情境主義」。為何強調其「有限度」？因為情境考量的背後，必須嚴格地作自我審視，減除「自我利益考量」的影子。否則情境考量會變相而成「投機主義」（找尋對自己最有利的行動方案）。

如以中道的實踐論，來回應前節有關「因自衛而傷害他者」的問題，最高理想當然是「為了護念他者，寧願放棄自衛」。但受限於凡夫我愛深重的因緣局限，吾人實無法苛責其「自衛優先」的抉擇，因此必須衡諸實況因緣，為凡夫設立

諸如「只能在自衛的情況下，不得已而傷害他者」之類，最低度的道德標準，但仍應注意以下三個面向的「情境」思考：

一、必須是已沒有其他方法可以解決，才能為自衛而傷害他者。易言之，若有其他方式可以解決，縱使會花更多的時間、金錢與力氣，都要嘗試使用這些不必傷害他者即能達成自衛效果的方式。因為，生命的價值還是比便利或財產的價值來得更重要。例如：凶猛的流浪狗是有可能會傷及人類，但殺滅牠們並非唯一方法，人道收容與適度圈養也許比較麻煩，也比較花錢，但卻是較好的一種解決方案。

二、即使眼前確實沒有其他方式，也必須時常懷抱慚愧之心，儘己可能以繼續研究，一心求取不必傷害他者即可自保的替代方案。有了這樣的心意，就有可能依人類的聰明才智，研尋出了自己與他者「雙贏」的解決方法。例如：胚胎幹細胞的研究，因為有「殺害胚胎」的倫理爭議，科學家就得想盡辦法，來研究其他不必從胚胎取得幹細胞的方法。

三、最怕的就是以「自衛」或「人類利益」、「公眾利益」之理由，而將傷害他者的任何行為，視作「理所當然」（例如：聲稱為了人類福祉或最大化效益而作殘忍的動物實驗）。傷害他者的行為，一旦在倫理認知上賦與了正當性與合理性，將會使人淪喪了易地而處的道德感情，從而忽略了其他替代方案的研發。

生命倫理研究之中，動物實驗的議題，就是一個顯著的例子，人們言之鑿鑿地敘述動物實驗的諸般人類利益（或最大化效益），卻從不逆向思考：是否可以找出動物實驗的替代方案。這實是受限於西方主流思想的視野，亦即，人們早就已經在科研過程之中，隱藏了西方主流神學或主流哲學的價值觀，認定動物沒有神性、靈魂或理性，因此可以在牠們身上為所欲為。

替代方案真的是那麼困難嗎？即使是在古東方的中國與印度，醫藥之學非常發達，其時醫、藥學家也並非使用動物來作實驗，反而常是藉諸自己來作人體實驗。例如：神農是親嘗百草，而不是押著白老鼠或兔子，來測試百草的功效與副作用。中醫有完整的人體肌理經脈之學，那不是藉諸血淋淋的動物解剖，而是來自對於自體或動物身體的深度觀照。這些類似佛家所述「止觀」的工夫，不也是醫藥專業人士可以開發的潛能嗎？又為何一口咬定「捨動物實驗即別無他途」呢？原因正如前述：傷害他者的行為，已經在倫理認知上賦與了正當性與合理性，使人淪喪了易地而處的道德感情，從而失去了研發「動物實驗以外之替代方案」的積極性。

更且忍見動物受苦而無動於衷，必將導致「自通之法」淪喪的危機，從而對待動物與對待人類，往往只是一念之間、一線之隔而已。自紐倫堡審訊納粹黨以猶太人進行不人道實驗之後，國際上痛定思痛，遂制訂了紐倫堡守則（Nuremburg

Code），以作為人體實驗的基本規範。其後陸續揭發了日本 731 部隊在中國極不人道的人體實驗，美國為了取得研究成果，竟與主持該項實驗的日軍進行資料交換，從而掩藏了犯下嚴重罪行的戰犯。

爾後美國衛生署在 Tuskegee 的梅毒觀察實驗，以及核爆幅射的人體試驗，讓受試者產生嚴重傷害，都未徵得受試者的同意。美國國會於是成立了規範人體實驗的專責委員會，該委員會於 1978 年發表 Belmont Report，對美國國內的人體實驗，作出了明確的規範，其中有「尊重受試者之自主性」、「仁愛原則」（含「不傷害原則」）和「公正原則」，這些原則其後融入美國食品與藥品管理局及衛生署的相關法規之中，形成了進行人體實驗的規範（註十五）。

1964 年，世界醫學協會發表「赫爾辛基宣言」（Declaration of Helsinki），歷經五次修訂而於 2000 年完成。此一宣言特重視知情同意原則（principle of informed consent）對受試者有充份的保護措施，並要求實驗設計符合「實驗的平衡」（experimental equipoise），受試病人的測試，不得低於現行療治水平。

試問何以科學家無法依「自通之法」，形成對人體實驗分際的道德自覺，而必須仰仗剛性法規的限制？這說明了：對動物之苦難假使可以無動於衷，則自他互換而對他者處境感同身受的能力，勢將大幅限縮，對人之苦難變得冷酷無情，也

就絲毫不足為怪了。

## 七、平等與差異之對論

補充兩點有關生命倫理研究的要義：依佛法以觀照生命，究竟是重視平等呢，還是重視差異？這正是佛教倫理學中的一大對論：佛法是既重視平等，又尊重差異的。綜上所述可知：佛家強調「眾生平等」，認為應對所有眾生施以道德關懷；另一方面，佛家卻又接受「眾生根性意樂有其個別差異」的事實，而不排除建立寬嚴德目不等的各類規範，以適應角色不同、發心不同、生命境界不同的各類人等。以下扼要歸納過往拙著之中，有關「平等」與「差異」的討論：（註十六）

第一、「平等」原是佛經用語，日本依此以對譯英文之 *equality*。佛法中的「平等」有三種層次：

一、生命均有感知能力，應平等尊重生命的苦樂感知，以及其離苦得樂的強烈意願，是即「眾生平等」之要義。

二、生命又都依因待緣而生滅變遷，是即緣生諸法在差別相中，無自性義平等無二，是為「法性平等」之要義。

三、不但凡夫依因待緣而承受苦樂、流轉生死，聖者也是依因待緣而證入涅槃、成就佛道。在此「緣起」法則之下，凡夫有修三學以解脫的可能性，也有修六度、四攝以成佛的可能性。後者即「佛性

平等」之要義。

「我愛」的生命本能，原是自他建立藩籬的要素，但亦可在自他互易的反省之中，而發揮超越自我藩籬以「護生」的精神；若能進一步深觀「法性平等」與「佛性平等」之「無我」實相，則更能將「護生」精神發揮到極致，而契合於「眾生平等」的道德理想。

第二、「差異」本是緣起法則下的正常現象。以此看待文化相對主義（*cultural relativism*）與由是而產生的「倫理相對主義」（*ethical relativism*）：文化相對主義在人類學的應用之中，儘量去除本位文化的價值觀，而只對文化現象作「實然」的記錄與陳述。如此較能破除文化優越意識，接受種族多樣化以及文化、宗教、思想多元化的價值觀，避免排除異端所導致的痛苦與災難。然而文化相對論，經常會進一步導致道德相對論（倫理相對主義），否認有普遍性、一致性的道德原則可言，這就帶來了許多重大的倫理爭議。

緣起論者尊重個人根性的個別差異，所以容忍多元價值；而不同因緣所形塑出來的文化與宗教，自然會有其差異性，所以某種程度而言，深觀緣起的人，自然是會尊重文化差異的。但是尊重多元價值，自亦有普遍性、一致性的道德原則作為底線，亦即：任何個別差異與文化差異，都不可違背「護生」（尊重生命）的原則。

緣起論雖尊重多元文化，卻不同於「真理多元論」或「道德相對論」。果爾

「真理多元」、「道德相對」，則中道顯然只是諸多倫理實踐之道的其中一種途徑而已，那麼，又何必必要依於「中道」來作倫理抉擇？而倘有另外一種理論，認為「中道論」是邪惡而必須剷除的，信奉緣起中道思想的人應予格殺勿論，那麼中道論者是否依然要說，這樣的行為在多元化社會裡，應予容忍呢？「真理多元論」或「道德相對論」，顯然會產生自我顛覆的重大矛盾。

因此，「尊重多元」這種共識，其實是立基於更高的道德法則——「尊重生命」。易言之，尊重多元原就是以「尊重生命」作為前提，而獲致的共同結論。因此，傷害或剝奪生命的任何思想與行為，應予制止或應被譴責，不能以「尊重多元」為藉口而予以正當化；因為，在惱害眾生或戕賊生命的當下，已傷害了「尊重多元」的立論基礎，從而也以惡劣範例，動搖了人們對於「尊重多元」的價值信念，摧毀了「尊重多元」的公信力。總之，斷不可將「多元價值」當作藉口，而迴避「多元價值」之上更高的道德法則——「尊重生命」。

## 八、「動物權」的語彙運用

最後要討論「權利」(right)一詞。湯姆·雷根(Tom Regan)則提倡「動物權」(Animal Rights)，認為：動物的道

德權利，不應透過效益主義，而應透過符合道德直覺的道德原則以證成之。這樣的進路才是真正尊重動物的本有價值(或譯「天賦價值」: inherent value)。

他認為：若依循效益主義的路數，將會使動物淪為價值計算的容器，並犧牲在最大化效益的算計之中。他主張：所有具有多樣的高度發展之能力，能運用道德原則而作判斷、理解與行動之正常成年人為道德行動者(moral agents)，有義務將所有符合生命主體判準(the-subject-of-a-life criterion)而具有本有價值(inherent value)的道德容受者(moral patients)納入道德關懷的對象。因此他直接將動物納入道德容受者(moral patients)。不論是道德行動者或道德容受者，都依其同樣的本有價值，而具有基本的道德權利。基本權利是由尊重原則所證成的「尊重權利」，及由「尊重權利」所推衍出的「不受傷害的權利」。(註十七)

這種主張的好處是：為動物利益劃上一條人類不可侵凌的「紅線」，而不將動物的生命保障，建立在脆弱的道德呼喚，與個別差異極大的「良知」之上。但是其有關「本有價值」或「動物權利」的界說，都難免引起更多哲學思辨上的爭議。然而吾人不妨將「權利」的語彙，分作三個面向來理解它：

1. 生活的語言：這往往是源自「要求被公正對待」的人性需求。此如孟子所說：「不患寡而患不均，不患貧而患不

安。」雖然何謂「公正」？依然是另一個有待釐清的哲學爭議。

2. 哲學的語言：對於權利到底是否存在？權利是如何存在的？權利存在的合理性在哪裏？這類定義與內涵的深度探索與辯證，是最容易引起爭議的。

3. 政治的語言：將「權利」作為一種政治性的訴求，期待能透過獲得政治手段或制度法規，爭取平等的對待。

運動策略上，吾人不妨運用政治的語言，來爭取「動物權」。我們可以這樣說：「動物權」雖難免於哲學語彙上的爭執，然而「動物權」概念的提出，最起碼在生活中顛覆了人類中心主義思維模式的刻板印象，帶給人們更多攸關動物倫理的反思。我們不妨回顧一下人類歷史，「人權」如同「動物權」一般，依然要面對哲學性質疑。但人權之所以被提起，更強的心理因素，是源自保護弱者的想法。其正當性來自公正要求的心理因素，而非哲學論辯。

假使認同了人權的正當性，就無法迴避動物權的課題。因為，動物的處境比人類更加弱勢，牠們沒有發言權，沒有投票權，無法主導或影響任何對牠們不利的法律與政策。牠們的痛苦本來可以刺激人道主義者的良心，但是人類社會卻很小心地讓牠們的痛苦，非常隱密地藏匿在屠宰場與實驗室裡，以至於即使是極具仁慈心腸的人類，都很容易忽略牠們的處境。

另一方面，它在政治語彙上的意義，更是非同小可。因為這樣的訴求，最起碼

有強烈的對治意義——對治人類沙文主義，讓人們注意到：所有的非人物種，並不因為它是張三或李四的財產而具足意義，它本身就具足了主體性意義。動物或植物等，雖然不是道德實踐的行為主體，但卻是人類道德實踐所應惠及的生存主體。

倘若沒有「動物權」的觀念，那麼動物即不具足類似「自然人」的法律地位，即使有了「動物保護法」，依然處處將動物視作人類管領之「財產」，規範的對象也時常是動物管領者（飼主），因此動物只具足「物格」而非「人格」。但是「動物權」的主張一旦獲得政治層面的重視，那麼動物就不再只是具足管領人資產的工具價值，而必須因其本身的目的價值，受到管領人與第三者的尊重與保護。

本（2007）年6月14日，立法院院會三讀修正動物保護法。其中第三十條及第三十一條條文規定：飼主任所飼養的動物遭受不必要騷擾、虐待或傷害、棄養動物，或是任何人無故騷擾、虐待、傷害，導致動物重傷或死亡，五年內出現上項行為兩次以上者，可處一年以下有期徒刑。

該法的原訂罰則一律只有「罰鍰」、「停業」或「沒入動物」，本次修法卻正式加入刑責，這可說是動物保護觀念在台灣社會中的一大躍進。亦即「動物權」觀念在政治語言的層次，獲得伸張的一大驗證。

職是之故，筆者認為：縱使在佛法的哲學思辨層次之中，動物保護是依「緣起、護生、中道」的原理以證成之，很難尋

求「權利根源」的有效解答，因而偏向於道德主動者培養仁慈心以善待道德容受者的工夫論，然而依「緣起中道」原理，為動物創造出「相對最好」的條件，以爭取其免受傷害，依然是一個必要手段。因此，在佛弟子爭取動物保護相關規制的同時，運用諸如「動物權」的政治性語彙，並無不可。

## 九、結語

綜上所述，佛法觀點下的動物倫理研究，必須先完整地理解「生命」的定義與內涵、「人」之定位與特性，這才能在學門分類之中，堅定而無所動搖地將動物納入「動物倫理」的道德考量之中，並延用生命倫理學中業已獲得共識的道德原則（自主原則、不傷害原則、仁愛原則、公正原則）在動物的身上。

有關此諸討論，最好也能先行認知一般倫理學的系統理論，理解其可能衍生的爭論，這樣更能在「哲學對話」與「宗教對話」的過程之中，透過比較研究以掌握佛法要義，釐清問題癥結。

而在實際操作的層面，則必須藉諸中道哲學，在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇。因此，無論是闡述各種生命情境中的自處之道，還是介入攸關生命倫理的公共政策之討論，都不能不將「中道」原則，拿來研判每一個環節中，相對妥善的做法。

中道哲學，是依情境考量以照顧到個別差異的之方法論，但還是必須在「眾生平等」的基本認知之下，依「護生」的前提以為之。絕不可美其名為「尊重多元」，以文化特性或個人品味的差異為藉口，而將殘害眾生的行為，加以正當化或合理化。而有關「動物權」的語彙，吾人不必因其在哲學討論上出現爭議，而就避免不使用。因為無論是在生活的層面喚醒人類的良知，還是在政治的層面爭取有效的規制，使用「動物權」這種在人類與動物之間劃上紅線的剛性語彙，都是極其重要，而且符合「中道」原理的。

## 參考資料

### 一、專書與論文

- 林火旺，《倫理學》，台北：五南圖書出版公司，2001。
- 李瑞全，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，2002。
- 黃慶明，《倫理學講義》，台北：洪葉文化事業有限公司，2000。
- 釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995.10.初版。
- ，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003.3.初版。
- ，〈應然原理之證成——依「緣起論」之佛法觀點〉，台灣哲學學會年會暨學

- 術研討會，2004.11.27，發表於東吳大學國際會議廳。
- Harvey, Peter, *An Introduction of Buddhist Ethics*, Cambridge, Cambridge University, 2000, Fourth printing 2004.
- Beauchamp, Tom L. & Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford, Oxford University, 1994.
- Frankena, William K. *Ethics*. 黃慶明譯：《倫理學》，台北：有志圖書出版公司，1999。
- Gensler, Harry J., *Ethics*, copyright by Routledge, 周伯恆中譯，台北：韋伯文化事業出版社，1999。
- Kant, Immanuel., "Duties to Animals." In *Animal Rights and Human Obligations*, ed. Tom Regan and Peter Singer, 123. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; repr. in idem, *Animals Right and Human Obligations*, 2nd ed., 24. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989.
- Mark Sagoff, "Animal Liberation, Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce" in Zimmerman, Michael E., (etc.), *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology* (New Jersey: Prentice Hall, 2000).
- Pojman, Louis 編著，張忠宏等譯，《為動物說話——動物權利的爭議》，台北：冠圖書公司，1997。
- Pojman, Louis, *Moral Philosophy. A Reader*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. 1998.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. 孟祥森，錢永祥譯，《動物解放》，台北：關懷生命協會，1996。
- Regan, Tom., *The Case for Animal Rights*. Berkeley: U of California P. 1983.

## 二、期刊

李鑑慧編，《動物研究專輯》，【中外文學】第32卷第二期，2003.7。

## 註釋：

註一：詳見《雜阿含經》卷10（大正二，頁67上），《中阿含經》卷二四「大因經」（大正一，頁578-582上）。此外在巴利藏的《大緣經》（*Mahanidana Suttanta*），《長部》（*Digha-Nikaya*）2，55-57，南傳七，頁1-15，以及《大本經》（*Mahapadana Suttanta*），《長部》（*Digha-Nikaya*）二，31-35，南傳六，頁397-403，此諸經中，佛陀都提出緣起法。

註二：《雜阿含經》卷12（大正二，頁84中）。

註三：「緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集。……無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。」出處參見註4。

註四：釋昭慧：《佛教倫理學》，頁89-117。

註五：Mark Sagoff, "Animal Liberation,



Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce” in Zimmerman, Michael E., (etc.), *Environmental Philosophy: From Animal Right to Radical Ecology* (New Jersey: Prentice Hall, 2000) p.90.

註六：此中「生命中心主義」又可區分為：將具有感知能力之動物納入道德關懷的動物中心主義（animal-centred theory），以及主張一切生命（包括了動物、植物及微生物）都有道德地位的「生物中心主義」（life-centred theory）。

註七：這是二〇〇五年三月十七日，筆者在成功大學生命科學研究所與生物多樣性研究所演講時，在座的一位學生提出來的問題。

註八：Kant, Immanuel, “Duties to Animals.” In *Animal Rights and Human Obligations*, ed. Tom Regan and Peter Singer, p. 123.

註九：以上所述，詳參 Singger, Peter “All Animals Are Equal” in *Animal Liberation* (Now York: Avon Book, 1990) pp.1-23。中譯本：Peter Singger 著，孟祥森、錢永祥譯：《動物解放》〈第一章「一切動物均為平等」〉，臺北：關懷生命協會出版，1996 年，頁 35-72。

註十：詳參陳特：《倫理學釋論》（台北：東大圖書公司，1994），頁 164-189。

註十一：《雜阿含經》卷 37（大正二，頁 273 中一下），《相應部》（Samyutta-Nikaya）55「預流相應」（南傳卷

16 下，頁 236）。

註十二：詳見印順導師：〈慈悲為佛法宗本〉，《學佛三要》，頁 120-123。

註十三：以上第三、四點的解析，詳見釋昭慧：《佛教規範倫理學》，頁 84-91。

註十四：詳見釋昭慧：《佛教規範倫理學》，頁 95-113。

註十五：本文在此僅以美國的發展為例，而其他各先進國家都同時或先後在確立相關的規範，詳情請參見 Baruch A. Brody 之 *The Ethics of Biomedical Research: An International Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1998)，特別是第 2 章和附錄 1、2 和 4。

註十六：有關「平等」之辨，詳參釋昭慧以下著作：

1. 《佛教倫理學》，頁 81-82。
2. 《佛教規範倫理學》，頁 91-93。
3. 〈應然原理之證成——依「緣起論」之佛法觀點〉，台灣哲學學會 2004 年年會論文集，頁 10-12。

有關「差異」（即「文化相對主義」與「倫理相對主義」）之辨，詳參釋昭慧：《佛教規範倫理學》，頁 107-112。

註十七：有關動物具有「本有價值」與其為「道德容受者」之辯證，詳見 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press 2004, pp. 236-248.